الهوية والسرد

ملاحظات أولية

عبد الرحيم جيران

يطرح موضوع الهوية فى السرد وجهتين لمعالجة قضاياه نظريا وإجرائيا: الأولى منهما تجعل عماد اشتغالها النظر إلى العلاقة الماثلة بين السرد والهوية من زاوية موضوعاتية صرف، والمقصود بذلك اختبار الكيفية التى تعالج النصوص السردية بواسطتها مسألة الهوية من حيث هى إشكال إنسانى عام[١]، من دون الارتهان بما يتركه البعد الجمالى من أثر فى صياغتها. وتعمل الوجهة الثانية على معالجة الهوية من داخل متاح السرد، لا بوصفها بعدا موضوعاتيا، ولكن بوصفها إحدى المبادئ التى تحدد كيفية صياغة الفعل السردى وما يتعلق به من إرادة[٢]، مع الأخذ بعين المراعاة التحول المعرفى فى صياغة البعد الجمالى الذى يشكلها تخييلا. ومن ثمة سيكون اختيارنا فى هذا المقال نابعا من هذه الوجهة الثانية، بيد أن عملنا فى هذا الاتجاه سيقام على تصور مصاغ وفق تطلبات التجديل من جهة بين الطبيعة الفكرانية- التصورية، وما هو اختبارى- فعلى فى تظهيرها جماليا، والتجديل من جهة ثانية بين بنية الفعل بوصفه صيرورة أو حبكة والفاعل بعده منفذا. يدفعنا تصور من هذا القبيل إلى التساؤل قبل الشروع فى بلورته إلى تحديد مفهوم الهوية أولا.

١- الهوية كما ينبغى أن يفكر فيها

ينبغى تفكر الهوية بوصفها أمارة، وليس المقصود بذلك عدها عرضا، وإنما وسم يخفى بقدر ما يشف؛ أى يستدعى ما يتعرف على أنه بداهة، وما يجعل هذه البداهة محط التباس. ومن ثمة يمكن عد هذا الوسم فضاء تعرف يجدل داخله بين الثابت (من حيث هو مصفوفة من خاصيات لها هيئة رموز. وهذه الخاصيات تتصف بكونها تكرارا لا يفتأ دوما يذكر بوجود تاريخى مترسب فى النفس، وفى العمل) والمتغير الآيل إلى الذات من زمنها الخاص[٣]. وبموجب هذا الفهم تُعد الهوية تجديلا بين ضمير "هو" والفرد بوصفه ذا طبيعة ملموسة غير تجريدية. وعلينا أن نفهم ضمير "هو" بكونه يمتلك طبيعة رمزية يضطلع بالتعبير عنها الآخر الرمزى (من حيث هو منظومة من السنن)، والذى يتوسط دوما وجودى ووجود الآخر الملموس الخطابى الذى يتكفل ضمير "أنت" بالتعبير عنه، ويتوسط أيضا وجودى ووجود

الأشياء والموضوعات. فهو إذن ضمير لا يعود إلى أحد، ولا يشير إلى ضمير "أنت"، ولا إلى ضمير "الأنا"؛ فهذان الأخيران لهما صبغة خطابية تتصف بالملموسية. وترجمة الاصطلاح identité إلى العربية بـ"الهوية" باعتماد ضمير الغياب "هو" تجعلنا مواجهين بإشكالات أخرى لا بد من التفكير فيها، ومن أهمها وضعها خارج التحديد الواقعي الجاري في زمن الخطاب؛ أي خارج ظروفه ومؤشراته التي تفيد الملموسية. ومعنى ذلك وضع ضمير "هو" مقابل اسمي الإشارة "هذا" أو "ذاك" الدالين على الحضور. وهكذا نقف عند أمرين مهمين: أولهما التراوح بين الغياب المتعالي على الزمن، والحضور المحايث غبّ الحديث عن الهوية؛ مما يستوجب الانتقال بين المستضمر والمفتوح على الكشف. وهنا لا بد من توضيح المقصود من هذين المفهومين. فالمستضمر يعد تعرفا يقوم على البداهة التي لا تعني التطابق كما هو الأمر عند بول ريكور في كتابه **الذات عينها كآخر**، وإنما التقاطع في الانتماء؛ لأن التطابق يفيد تماثلا في النسخة وذوبانا فيها، أما البداهة فتعني الوجود المتقاطع من دون صوت، ومن دون خطاب. فحين يحضر هذان الأخيران تتأسس الفروق، والفروق بداية تعرف الآخر لا استنادا إلى البداهة، وإنما إلى الفهم الذي يعني أنني أمام آخر خطابي. والمقصود بالمفتوح على الكشف أنه تعرف يستند إلى ما لا يقع داخل دائرة علاقة التقاطع، وإنما ما يبقى خارجه من حيث هو مستدع للتأويل بحكم أنه يقع خارج الشبه؛ لأن التشبيه يقام بلاغيا على ما هو مجرد، أي ما هو عام، سواء أذكر وجه الشبه أم لا. ويمكننا أن نقول في هذا الصدد إن الفرق بين المستضمر والمفتوح على الكشف هو فرق بين الاقتضاء والاستلزام، وفرق بين الصفة التي تتعالى على طرفين (وتجعل من حضور الواحد منهما مستدعيا حضور الثاني) والإسناد غير الملائم الذي يضيف إلى الشيء ما لا يلازمه أصلا (ويجعل المضاف يستلزم حضوره غياب صفات أو خاصيات محددة)، وفرق بين مصاحبة الصفة للموصوف واستبعاد الصفة بحضور أخرى تزيحها. ومن ثمة يعد تحليل الهوية في ضوء الانتقال من الحياد الذي يتسم به ضمير "هو" (من حيث هو متعال رمزيا، ومكتنز بالسنن والقواعد المستبطنة من قبل الذات) إلى الملموسية الخطابية التي تقام على الحضور الآني في الزمن، إذن يُعد هذا الانتقال تاما من التكرار إلى التفرد؛ أي مما هو جوهري ماهوي قد اكتسب صبغة تحديد بالخاصيات جاعلا من الفعل أثرا له ونابعا من اقتضاءاته الأنطولوجية، إلى ما هو متفرد أنطولوجي زمني يكون فيه الفعل مؤثرا في الماهية، ومحدثا فيها غيابا ما يستلزم حضورا مغايرا. وهنا ينبغي قلب المعادلة التي ترى الهوية إما من زاوية الماهية أو من زاوية الفعل؛ وذلك بالتجديل بينهما في إدراك طبيعة اشتغالها. وهذا التجديل يختلف باختلاف ما إذا كانت هذه الأخيرة قائمة على خارج- الخطاب، أم متورطة فيه. ومن ثمة فهي ذات اتجاهين: إما أن تتجه من الماهية نحو الفعل، أو تتجه من الفعل نحو الماهية. في الاتجاه الأول تعد الهوية عبرية تكرر ذاتها في الأفعال بغض النظر عن الأفراد، فهي تعبرهم جميعا من حيث إنها قائمة على المراعاة، أو الاستجابة إلى نداء متعال رمزي يعلي من شأن البداهة من حيث هي تعرف جاهز لا يتطلب تكلفة ولا يحتاج إلى تجريب، فهي- هنا- تذكر ضمير "هو" المستمر لفعاليته، ومحاربة لنسيانه. وفي الاتجاه الثاني تعد الهوية إعادة موضعة للذات تجاه نفسها، وتجاه العالم بوساطة الفعل؛ وإذ تروم ذلك فهي تسعى إلى إعادة خلق ذاتها والعالم معا، لكنها تفعل ذلك اقترابا أو ابتعادا من الضمير "هو"، من دون محوه أبدا؛ لأنها تؤسس ذاتها قياسا إليه، وتستحضره الذات عبر فعلها في اللحظة التي تدمره فيها. ولا بد في الحالتين معا من الأخذ بعين المراعاة مسألة الثبات والتغير في هذا التجديل. ففي الحالة الأولى يحدث الانطلاق من الثبات نحو التغير، ويتخذ هذا

الثابت هيئة كل جاهز له طابع ماهية، ويكون المتغير بمثابة فعل يتخذ صبغة تنويع على إمكانات هذا الكل فى العالم. ومعنى ذلك التأكيد على شرعية وجود وحقيقة متعاليين من خلال إظهار ممكنات هذا الكل فى فعل مفرد. وفى الحالة الثانية يكون الانطلاق من التغير نحو الثبات، ويتخذ هذا التغير صفة فعل يستهدف إمكان هوية منتظرة توضع فى المستقبل وعلى كاهل مفرد، فيصير إظهار المتغير بوصفه فعلا بمثابة نزوع نحو كل يمنح الذات ما تصير به محددة، وتكتسب فى هذا التحديد ثباتها.

هناك أمر آخر لا بد من التنبه إليه، فكيفما صيغت الهوية، أمن خلال تأكيد الكل الجاهز أم من خلال المعاناة من البحث عنه، فهى خاضعة للتجديل بين الوحدة والكثرة. فكلما انتقلنا من الجماعة إلى الأفراد تغير شكل الهوية ومحتواها، بما يفيده هذا الانتقال من تعدد وانقسام فيها. فهناك انتقال فى الأوضاع التى تجعل الفرد يعيد تصنيف نفسه (كما تجعل غيره يعيد تصنيفه) قياسا إلى ما تفرضه عليه هذه الأوضاع من سموت مختلفة. ومن ثمة يمكن عد الهوية بمثابة صيرورة متحركة، لكنها لا تكون كذلك إلا قياسا إلى نقطة استناد يرجع إليها فى تعرف الذات نفسها، وتسمح لها بأن تكون هى هى. ونقطة الاستناد هذه لها هيئة خيط رفيع يحدث بموجبه تعرف الوحدة الهوياتية التى تسمح للفرد بالقدرة على تحديد هويته الشخصية فى ضوء تعقد المكان[٤]، وتغير الزمن، وفى ضوء التحولات الاجتماعية والثقافية التى تحيط به. ولذلك لا يمكن أن يوضع فى محله آخره أو غيره. وعلينا أن نفهم نقطة الاستناد المذكورة آنفا فى ضوء حالتى الهوية كما عالجناهما من قبل؛ فقد تكون نقطة الاستناد هاته متعالية ماهوية تتخذ هيئة معطى، أو قد تكون مبنية ذات طبيعة تجريبية تتخذ فى الغالب صفة تطلع. لكن هذه الوحدة الهوياتية هى دوما ناقصة فى غياب الغير الذى يمنحها فرصة أن تكون كذلك بما يوفره من اختلاف ملحوظ. فأى ذات لا تحدد نفسها إلا فى ضوء كونها مختلفة عن غيرها (و/أو آخرها) على الرغم من الشبه بينها وبينه فى العديد من الخاصيات. وهنا تطرح مسألة التماهى من حيث إنها مجرد شكل متعالٍ على الفعل الهوياتى الذى يمثل دوما فى هيئة اختبار للقدرة بصفتها إرادة تستهدف الكينونة أو التملك؛ فالهوية لا تظهر إمكاناتها فى العالم إلا بما تقوم به الذات من أفعال؛ ذلك أن الإنسان لا يكتفى بوجوده كما هو، لأنه متسم بالنقص، وهذا النقص آيل إليه من جهة عدم كفاية العالم، ومن جهة تناهيه هو بالضبط، كما يشير إلى ذلك بول ريكور فى معرض حديثه عما هو إرادى وغير إرادى. ولذلك يسعى الإنسان إلى إعادة خلق ذاته، وإذ يفعل ذلك تصير الهوية معرضة إلى إعادة الخلق أيضا. ومن ثمة يصير هم الزمن واردا فى تحديد مفهوم الهوية. ولا يهم ما إذا كان من الأليق العودة الآن بإعادة الخلق إلى جذور الولادة، أى ما قبل تولد الرمز والجسد من حيث هو عبء وجود[٥]، بقدر ما يهم فهم أن الفعل الهوياتى يعد اختبارا للهوية نفسها، لا من حيث هى موجودة هنا، متشربة على نحو تام، ولكن من حيث هى خوف من الضياع، ومن حيث هى نداء وجود، وكلا الأمرين تعبير عن الموت والبقاء[٦]. وفى إطار التجديل بين الإحساس بالضياع (الموت) ونداء الوجود (البقاء) تتأسس المسافة التى ينشأ فيها الفعل الهوياتى، وهو يعانى من الزمن والجهد من حيث هو ممرر من خلال مدى تناسب الوسيلة والغاية. وهذه المسافة محددة بكونها فسحة الإمكان والتحقق. ويتعلق الإمكان بأى تصور للكينونة والتملك[٧] تفى علاقته بإرادة خلق الذات من جديد، وكل تصور هو مجرد تطلع لا يتجاوز حدود الرغبة، ويتعلق التحقق بتجسيد الإمكان فى الزمن بما يعنيه ذلك من غاية تمثل فى الرضا عن الذات بوصفه مطمحا حاسما فى تشكيل هويتنا. نستنتج من ذلك كله أن الهوية ليست دوما تحديدا قارا، بل يمكن أن تكون مسعى للوجود فى العالم يتعرف فيه الإنسان على ذاته من

حيث هو مجاوز لها أيضا، لا للعالم فحسب. وفى هذا التجاوز يصير سؤال التنميط واردا بكل تأكيد. إننا نولد لنحمل على أكتافنا قدر الصور المنمطة التى تصنعها الثقافة، وتجعلها منتهى الوجود. ولا تكون حياتنا إلا بحجم الابتعاد عنها، أو عد نموذجيتها بداهة لا تقبل النفى. فالهوية لا تستغرق نفسها فى الماضى من حيث هو تراث من الخاصيات الثقافية فحسب، ولكنها أيضا توجه نحو المستقبل؛ وهذا المستقبل يحدد فى هيئة صور لما ينبغى أن نكون عليه. وهنا تنوس الهوية بين الجماعة والفرد، بين الاقتراب من التنميط الذى تضعه هذه الأخيرة للزمن (ماضيا ومستقبلا) والابتعاد عنه.

٢ ـ الهوية والسرد

لا بد من الانطلاق من مسلمة مفادها أن السرد (والإنتاج التخييلى عامة) يعد تمثيلا لا ينتج الواقع كما هو، وإنما كما ينبغى أن يكون، لكنه إذ يفعل ذلك فهو يستهدف تجاوز نقص ما فى الواقع، أو محو تهديده. وهذا الأمر يطرح دوما ذاته فى هيئة استهداف كل هوياتى ما بغاية تأكيد كلية معينة أو السعى إلى مجاوزتها. وتقودنا هذه المسلمة- بكل تأكيد- إلى تمييز الهوية الواقعية من الهوية التخييلية سواء كانت سردية أو غير سردية. كما يجدر بنا الحديث- فى هذا الإطار- عن نوعين يخصان كل هوية تخييلية، الواحد منهما يخص الحكى العريق، بينما يخص الثانى الحكى الحديث. وفصلنا هذا بين نوعين من الهوية السردية مرده إلى ظننا بأن تحولا ما حدث فى مجال التخييل (تبعا لتغير فى فهم العالم وتفكره)، نتج بموجبه ظهور الأدب مقابل الأقوال الجميلة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن صياغة مقاربتنا هذه ستتم بموجب النوس بين النوعين المذكورين، آخذين بعين المراعاة الاختلاف بينهما فى بناء الهوية. وأمر من هذا القبيل يسمح بتلافى النظرة الموحدة التى طبعت أعمال من اشتغلوا على الهوية السردية عادين إياها هى نفسها من دون التنبه إلى التحولات المعرفية التى أنتجت الأدب، وجعلته مغايرا لما سبقه من إنتاج تخييلى. وقبل الشروع فى تحليل الهوية السردية وفق هذا المنظور لا بد من تبين المستويات النظرية التى ينبغى وفقها معالجتها؛ إذ نظن أن الهوية فى الأدب لا تظهر من خلال مستوى نصى معين، وإنما من خلال تركيب ناجم عن مستويات مختلفة. وهذه المستويات ثلاثة، ونحددها وفق الهيكل الاستراتيجى الذى يقوم عليه تصورنا التجديلى التضافرى فى كتاب **علبة السرد**. وهى كالآتى: الدلالى والمقولاتى الصنافى والحاملى. وسنقتصر فى هذه المقالة على دراسة المستوى الأول، وبنوع من الاختزال، على أساس أن نتولى دراسة المستويين الآخرين فى كتاب حول الهوية السردية.

٢ـ ١ المستوى الدلالى

نفترض بدءا، ومن دون تردد، أن الأدب (و/ أو ما يوازيه تخييلا من الأقوال الفنية الجميلة) لا يعالج الهوية بوصفها عبر- انتماء[٨]، وإنما بعدها تأكيدا نوعيا لها (و/ أو تنويعا تأكيديا على الهوية بالبداهة)، أو مجاوزة. ففى المظهر التأكيدى تستعاد الهوية من أجل تنشيط فعاليتها، وتوضع موضع شرط ومعطى، وتحديد للفعل، بينما يتأسس فى مظهر المجاوزة البحث عن انتماء هوياتى خاص مبنى يوضع موضع هدف. ومن الآن فصاعدا علينا أن نكون على بينة من أن هذا التحديد الثنائى يجعلنا نقسم الهوية السردية التخييلية إلى نوعين متمايزين: الأول منهما يخص الحكى العريق، ونصطلح على تسميته بالهوية التأكيدية، بينما يخص الثانى منهما الحكى الحديث، ونفضل تسميته بالهوية المجاوزة.

يستهدف التصنيف فى الهوية التخييلية السردية التأكيدية[٩] (من حيث هو وسم المفرد بخاصيات محددة فى علاقته بالمجموع)[١٠]، إظهار إمكاناته بوساطة كل يتسم بتعرف ذاته فى مستوى

أعلى منه يتصف بكونه خارقا أو فى مستوى أدنى منه يتصف بكونه انحرافا، بينما يوضع التصنيف فى الهوية التخييلية السردية المجاوزة على مسافة من الذات، ومحتوى هذه المسافة الشك فيما يحيط العالم به الذات من أوضاع ويرسمه لها؛ ومن ثمة يصار الأمر إلى إظهار إمكانات مغايرة لماهية تتخايل للذات بكونها أكثر ملاءمة للطوية مما يحدده لها المجتمع من ماهية. ويمكن عد هذه الماهية المتخايلة للذات كلا تتوسل به من أجل لم شتاتها الناجم عن عدم الاقتناع بجدوى ما يضعه المجتمع من تصنيف تتعرف نفسها بوساطته.

ومهما كانت طبيعة الهوية التخييلية السردية، تأكيدية أم مجاوزة، فإنها لا تشتغل إلا فى إطار أوضاع محددة يضطلع السرد بتجسيمها. وهناك مبدآن يشتغلان فى هذا التجسيم التخييلى: مبدأ إثبات درجة فعالية التصنيف، لا التصنيف نفسه؛ وذلك برفعها صعودا نحو المبالغة، والمغالاة بغاية إنتاج الخارق. ومبدأ نفى التصنيف كلا أو جزءا بغاية اختبار ممكن كينونة غير التى هى موضوعة من قبل المجتمع. وهذه الكينونة المتطلع نحوها تتخذ هيئة مفكر فيه، لا هيئة تنميط قبلى أو بداهة يمليهما الأصل الثقافى والواجب الأخلاقى. ولا شك أن هذين الملمحين الأخيرين يعدان من محددات الهوية التخييلية السردية التأكيدية؛ إذ يجعلان من الجاهز المعطى محددا لها وللفعل الذى يسند إليها عبر الصيرورة السردية.

ومهما كانت طبيعة الهوية التخييلية السردية فإن المعول عليه فى التفكير فيها دلاليا ماثل فى طرح مسألة التعارض بين العادى والاستثنائى. وهنا لا بد من ربط نشوء الهوية السردية بتخلق الملفوظ السردى، فهذا الأخير لا ينشأ إلا بإثبات الطرف الثانى من المكون الحقلى الصيغى (العادى/ الاستثنائى)[11]، ومعنى ذلك خرق الاعتياد فى العلاقة بين الذات وموضوعها. وهذا الخرق قد ينسحب على بناء الذات بوصفها هوية؛ فاستثنائية الذات أو الفعل شرط لازم لتكون هوية الملفوظ السردى من جهة، وهوية الذات السردية وفعلها من جهة ثانية. ومن دون إثبات "الاستثنائى" - بوصفه منشئا للخاصية السردية- نكون أمام الهوية الأنطولوجية غير التخييلية التى تهتم بمعالجتها المعارف غير الأدبية من فلسفة ومنطق ولغة... إلخ. وتضعنا الهوية الناجمة عن خاصية الاستثناء مباشرة أمام ما يجعلنا نرى أنفسنا على نحو تأكيدى مرفوع إلى ما فوق الهوية بالبداهة، أو مخفض إلى ما تحتها على نحو ناف. والتأكيد والنفى معا غايتهما التطلع نحو كمال ما، وهذا الكمال إما هو جاهز يذكر به بطريقة إعلائية كما هو الحال فى الهوية التخييلية السردية التأكيدية، أو متصور له هيئة بنية فارغة فى حاجة للملء. وإذا كان الكمال أخلاقيا، فإنه فى الهوية التخييلية السردية التأكيدية لا يوضع موضع شك، وإنما موضع تحسين، بيد أنه فى الهوية التخييلية السردية المجاوزة القائمة على النفى يجمع بين الأخلاقى والذهنى، وتؤول الذهنية إليه من كونه يقام على الشك فى الخلقى، وربما شجبه. ومن ثمة يترجم صنفا الكمال فى الهويتين التخييليتين المذكورتين على مستوى الصيرورة السردية إلى نوعين من الفعل: فعل هوياتى تأكيدى يعد امتدادا للماهية التى تضطلع الذات بتمثيلها، ويتخذ هذا الفعل صبغة تطوع أو حماس فعلى غايتهما تمثيل ما يرد فى سمت الجماعة من فعل متعال منمط. وفعل هوياتى مجاوز يخلق ماهية مغايرة، أو يعيد خلق الذات خارج ولادتها الأولى فى المجتمع. ويتخذ هذا الفعل هيئة سعى أو تطلع فردانيين لا يمثل إلا محتواهما الذى يتبدى فى هيئة مفكر فيه.

تظل الهوية التخييلية السردية فى صنفيها المذكورين آنفا غير مفهومة إذا نحن حصرنا البحث فيها من زاوية النظر إلى الذات والفعل، فلا بد من معالجتها أيضا من زاوية النظر إليها انطلاقا من علاقة فعل الذات بموضوعها. ولنسلم بأن الموضوع هو بوابة العالم، أو مدخل لحضور الذات فى العالم، وبعبارة أكثر تركيزا إنه العالم.

فهذا الأخير لا يُعد فى الهوية التخييلية السردية التأكيدية فى حالة استعصاء، فهو موجود هنا منذ الأزل، ويفترض فى الذات السردية أن تكون متملكة أسراره كى ترتفع الموانع أمامها فى حالة سعيها إلى تملكه أو لتكون كما يريدها المجتمع أن تكون وفق الصور المنمطة التى يرسمها لها، فكل الموضوعات قابلة لأن تحاز من قبل الذات شرط أن تترك للقدرة داخلها فرص الانبثاق. فالعلاقة بالموضوعات المرسومة على هذا النحو تجعل الهوية التخييلية السردية ناجزة، وموجودة على نحو قبلى، ولا تحتاج إلا إلى إيقاظها؛ ومن ثمة فالذات تكون ناجزة مهيأة سلفا لأن تترجم قدرها المرسوم لها منذ الولادة. وعليها فى ذلك أن تؤكد جدارتها فحسب بالموضوع الذى تكون معنية بتملكه أو بأن تصيره. وتجد الذات نفسها (فى تأكيد جدارتها هذه من حيث هى التثمين النهائى لنجاعة هويتها فى أداء مهامها) مطوقة بالمصادفة أوالحظ، أو هما معا. كما أن العالم قد يبدو غامضا، بل فى الأغلب يكون كذلك، لكنه لا يلبث أن ينكشف؛ ولذلك لا يتسم فعل الذات بالتردد، وإنما بالإقبال الطوعى، بما يعنيه ذلك من مجازفة مرفوعة إلى درجة عليا؛ ولهذا ينتفى شك الذات فى قدرتها، ومن ثمة فى صلاحية هويتها، ويكون الفعل بمثابة سعى إلى استكمال فعالية هاته الهوية. وإذ تكون الهوية التأكيدية على هذا النحو فمعنى ذلك أنها نتاج إحساس بنقص العالم أو عدم كفايته، لكن هذا النقص أو عدم الكفاية هما مؤقتان فقط. على خلاف ذلك يعد العالم فى الهوية التخييلية السردية المجاوزة فى حالة استعصاء مستديم، فهو موجود هنا- بكل تأكيد- لكن وجوده هذا متسم بالخفاء، ويمنح نفسه من خلال ظاهر يبعث على الشك، وغالبا ما تكون الموضوعات متعذرة الحيازة، نظرا لعدم تلاؤم الوسائل مع الغايات، لأن الذات ليست بناجزة ومهيأة على نحو قبلى، وغالبا ما يقع التوتر بين ما يضعه المجتمع أمامها من هوية بالبداهة، ومن صور منمطة، والمفكر فيه بوصفه تصورا ذهنيا. ومفهوم الجدارة ينقل من الذات إلى الموضوعات بنفيها عنها، أى عدها غير جديرة بالذات لأنها لا تستجيب لتطلعها. ولهذا فالذات ترفض ما يقدمه العالم لها من موضوعات، ومن ثمة تسعى إلى إعادة تصنيف نفسها بخلق ذاتها من جديد والعالم أيضا؛ وإذ تحاول ذلك فإنها تجعل من الهوية خصاصة يضطلع التصور بالتعبير عنها، وتكون مرتهنة بمدى تحققها أم لا. لكن هذا التحقق يجعل منها مشروعا منفتحا على الزمن، بما يعنيه ذلك من تصميم يراجع نفسه باستمرار. وهذه المراجعة ناجمة عن طبيعة العالم الذى تجابهه الهوية المجاوزة، فهو غامض على نحو مؤكد، لكنه ما إن يكشف عن سر من أسراره يظهر أخرى أكثر التباسا؛ ولذلك يكون فعل الذات موضوعا على محك التجربة، ويكون لزاما عليها- تبعا لذلك- إعادة تصور نفسها قياسا إلى ما تنجم عنه هذه التجربة.

يتسم العالم فى الهوية التخييلية السردية التأكيدية بالنقص، بيد أنه موضوع- على الرغم من هذا النقص- أمام ذات من أسس وجودها التمتع بجهوز فى القدرات، وهذا الجهوز يعد عنوانا على كمال كامن لا يحتاج إلا إلى تظهيره فحسب، لكن إذا كان العالم متسما أيضا- فى الهوية التخييلية السردية المجاوزة- بالنقص، فإنه مختلف فى تظهيره؛ إذ يؤول إليه من الذات بوصفها تتضمنه فى بنيتها تخييلا، لأن الجهوز اللازم لا يتوافر لها، كما أن قدرتها محط اكتساب، وهدف، لا شرط مسبق؛ ومن ثمة فإن هويتها المتطلع إليها (و/ أو التى تسعى إلى بنائها) تحدد بعدم التلاؤم بين الوسائل والغايات. وفى هذا الإطار تعد القدرة غاية لا وسيلة، ففى الهوية التخييلية السردية المجاوزة يتطلع إلى اكتساب القدرة فى الوقت ذاته الذى يتطلع فيه صوب الموضوع، على خلاف ما هو وارد فى الهوية التخييلية السردية التأكيدية؛ إذ تكون القدرة شرطا ووسيلة للتحقق. وعلينا أن نفهم الوسائل هنا

بوصفها ما يتوسل به الجهد، غير أن هذه الوسائل تظل- فى الهوية التخييلية السردية- متعينة فيما يتضمنه المفكر فيه من اقتراحات، لا فى القوة الخاصة بالذات، أو القدرة على تسخير كائنات أخرى لخدمتها، كما هو الحال فى الهوية التخييلية السردية التأكيدية.

ينبغى أيضا مساءلة الهوية التخييلية السردية فى ضوء شبكة القوانين والقواعد التى تنظم علاقة الإرادة باستعمال العالم، أو الموضوعات. فكل فعل هو تام فى حضن احترام ما يقنن هذه العلاقة. وأظن أن كلا من صنفى الهوية- كان تأكيديا أم مجاوزا- لا بد له أن يصاغ وفق ما تسمح به هذه العلاقة، ويتحدد وفق درجة التماثل معها، أو نفيها. ومعنى ذلك أن الهوية موسطة دوما بالآخر الرمزى الذى يقع فى المسافة الفاصلة بين الذات وموضوعها. ويمكن لنا أن نجزم- من دون حساب لأية توقعات ممكنة فى صدد اختلاف النصوص- بأن الهوية فى حالة تأكيدها، فى الحكى العريق، موسطة بالآخر الرمزى، لكن على نحو إيجابى؛ إذ تصاغ العلاقة به على المراعاة، أو الاعتراف بجدواه فى تعرف الذات والعالم، بما يعنيه ذلك من صلاحية وفائدة. هذا الاعتراف يتخذ فى الغالب صبغة واجب أخلاقى مصدره تفعيل الكلية التى يتأسس بموجبها الانسجام بين الذات والعالم والتوافق معه. وتعد الهوية التخييلية السردية المجاوزة- على خلاف ذلك- موسطة أيضا بالآخر الرمزى، بيد أن التوسط قائم هنا على نفيه، إذ يتصف محتواه بكونه سلبيا فى الاستجابة إلى الرضا الذاتى مقابل الرضا الجماعى الذى يهيمن فى الهوية التخييلية السردية التأكيدية. وينشأ التوتر بين الذات والتوسط الرمزى بفعل كون هذا الأخير يكتسى صبغة أخلاقية، وبفعل سعى الذات إلى جلب الاعتراف بفعلها لا بفعاليته هو. فما هو استثنائى محور هنا، فلم يعد الأمر يتعلق بهوية ذات ترفع البداهة (التى تطوق الماهية على مستوى الصلاحية "الإنسان الصالح") إلى درجة عليا، أو تنزل بها إلى درجة دنيا، وإنما بهوية تتخلق بفعل خلق قواعدها الخاصة فى تأسيس علاقة إرادتها باستعمال العالم أو الموضوعات. ويمكن الحديث- وفق هذه التحديدات النظرية- عن صيرورتين للهوية وهى تنجز وفق توسطين رئيسين هما:

أ- صيرورة تجلّ قائمة على تماثل مع التوسط الرمزى، وتمثل فى العزم بوصفه تطبيقا لـ(لهذا) الموجود القبلى والجاهز على الدوام، بما يفيده هذا العزم من اقتراح فورى غير ممحص ينزل منزلة البديهى، وتثمين وحماس. ب - وصيرورة بحث قائمة على نفى التوسط الرمزى، وتمثّل فى تجريب مفكر فيه من حيث هو اختبار لـ (ذاك) البعدى الذى ينبغى أن يوجد، بما يفيده المفكر فيه من اختيار ممحص محاط بقدر من عدم اليقين، ومن التردد.

وإذا كان الأمر على النحو الذى وصفناه به فإن هناك إشكالا آخر لا بد من التفكير فيه، ويتعلق الأمر بموضعة الطرف الثانى من المكون الحقلى الصيغى (العادى/ الاستثنائى) الذى يعد حجر الزاوية فى بناء الهوية فى التخييل السردى. ففى أى عنصر من الملفوظ السردى يكمن الاستثناء؟ أفى الذات أم فى الموضوع أم فى علاقة إرادة الأولى باستعمال الثانى؟ فلا شك أن "الاستثنائى" لا يكمن- بالنسبة إلى التوسط الرمزى الإيجابى فى الهوية التخييلية السردية التأكيدية- فى العلاقة بين الذات والموضوع، بما يعنيه ذلك من خرق للنواظم الرمزية التى تسنن هذه العلاقة، وتضفى عليها الصبغة الأخلاقية، وإنما فى الذات السردية. ولذلك يعد هذا الصنف من الهوية التخييلية ماهوية الطابع، ولا تكون صيرورة التجلى التى تتكفل بإظهارها إلا تأكيدا لصلاحيتها، ويكون الفعل مجرد رفع لفتور ما فى اشتغالها، أو رفع لعطالة مؤقتة ألمت بها. ومن ثمة يمكن أن نقول إن الاستثنائى يظهر منبثقا من ذات تنشط ماهية بدت وكأنها تتعرض لخمول ما. ولهذا تعد كل أشكال الفقدان التى تطبع الحكى العريق

دالة على خمول فى ماهية هوية معطاة، أو على فتورها، بينما تدل أشكال الفعل المتصفة بالمغامرة على إعادة تنشيطها، بما يعنيه ذلك من إلحاح على استمرارها فى الزمن، وضمان استمرار صلاحيتها. ويتجلى هذا الاستثناء الذى تتأسس بموجبه الهوية التخييلية السردية التأكيدية فى قيام ماهويتها على أمرين: أ- الذهاب بالذات إلى مستوى تجازف فيه بنفسها، ب- إظهار اكتمال الهوية القبلى بجعلها تستعيد فعاليتها عبر سلسلة من الأفعال الخارقة. ومن ثمة تسرد الهوية التخييلية السردية التأكيدية عن طريق تحويل الاعتياد البشرى، بما هو عبر- حيوى[١٢] مخصوص بإمكانات محددة (الذى يكرر نفسه من خلال حساب الربح والخسارة، وحساب الحفاظ على الحياة مقابل المخاطرة بها) إلى استثناء فوق- بشرى تكون المجازفة عنوانه، أو استثناء تحت- بشرى تكون المجازفة عنوانه أيضا. ويكمن الاختلاف بين نوعى المجازفة فى أنها فى الحالة الأولى تتخذ هيئة خير، بينما تتخذ فى الحالة الثانية هيئة شر. ومن ثمة يكون الاستثناء فى الهوية التأكيدية التخييلية السردية أخلاقيا، فإما أن يتجه نحو الخير أو نحو الشر. ولا بد من تخييل الفوق والتحت هنا على نحو مبالغ فيه. وهذه المبالغة مدعمة دوما بتدخل الخارق الناشئ عن وجود كائنات أخرى تمكن الذات من تأكيد هويتها بعدها تجليا لـ (هذا) الذى يمثل الموجود دوما هنا على نحو جاهز ينتقل إلى الذات بفعل النسب (ملوكى، علوى، سلالى)، أو بفعل التنصيب الاجتماعى.

لا تحتاج موضعة الاستثنائى- بالنسبة إلى الهوية التخييلية السردية المجاوزة فى الحكى الحديث- إلا إلى قلب المنطق الثقافى الذى تتأسس بموجبه الهوية التخييلية السردية التأكيدية. والمقصود بذلك نقل ثقل فعالية الهوية إلى الفعل بدلا من الماهية، وبخاصة علاقة هذا الفعل بإرادة استعمال الموضوع. ولا يصير الاستثناء فعالا إلا بوضع الجاهز فى الهوية بالبداهة موضع سؤال نتيجة الإحساس بعدم ملاءمته للمفكر فيه، ونتيجة موضعة نقص العالم لا فى هيئة فتور، وإنما فى هيئة استبدال كلى لما لم يعدْ مسعفا فى تعرف العالم وعيشه. وهنا تنطرح الحرية فى رؤية الذات إلى نفسها، وتحديد ممكن أفعالها. لكن الهوية فى الأدب[١٣]- بالمعنى الذى يوضع فيه الاستثناء على مستوى علاقة الإرادة باستعمال الموضوع- تصير تطلعا معلقا، فهى ترد فى هيئة سؤال، لا فى هيئة أفق مرسوم من قبل ينبغى التوجه نحوه. وبمعنى آخر فهى حدث بكل تأكيد، وصيرورة، وعلينا فى هذا الإطار فهمها من زاوية أن الذات فى السرد تعيد خلق ذاتها بإعادة خلق العالم، ونعنى بذلك أنها لا تتشكل فى السرد إلا فى اللحظة التى تكتشف فيها كون العالم يتسم بنقص هائل، ولا يحقق كفايتها، وتدرك أنها تحمل أيضا فى جبلتها هذا النقص، والإحساس بعدم الكفاية. فالأمر لا يتعلق بمعضلات تتجه نحو حلها[١٤]، وإنما بالوجود فى العالم، وإنقاذ نفسها من مواصفات التكرار، ومحاولة مجاوزة وضعها المتصف بكونه غير مرض؛ وإذ تفعل ذلك فلكى تلتقى بذاتها، بالعثور عليها فى معانقة حريتها الخاصة، بما يعنيه ذلك من تحمل تبعات فعلها هذا، بل إن مسؤولية تحملها هذه التبعات هو ما يجعل منها ذاتا، ويكسبها الهوية السردية الخاصة بها. إن الهوية منظور إليها- هنا- من زاوية استثناء ماثل فى الفعل الذى تنسحب آثاره على الذات. لكن هذا الفعل تام فى المسافة الفاصلة بين إرادة هوية بالبداهة موضوعة سلفا، وإرادة فردانية تتعرف مضمون فعلها بموازاة مع تجريب ذاتها، واكتشاف نفسها فى فعلها. وهنا تنطرح مسألة الخاص والعام فى إدراك الاستثناء فى علاقته بالهوية التخييلية السردية فى الحكى الحديث؛ فهى فى المستوى الأول تبدو وكأنها غير قابلة للتكرار، فما تتميز به الشخصية فى الحداثة السردية هو مقدار ما تبديه من تفرد وتميز إلى الدرجة التى لا

يمكن تعويضها فيها بغيرها (ما أرساه ج. دولوز فى صدد الاختلاف والتكرار؛ حيث يعد العمل الفنى غير قابل للتكرار، نظرا لكونه فعلا قائما على التفرد من دون مفهوم)[١٥]، وفى المستوى الثانى لا بد من فهم أن الهوية تقام على العمومية من حيث إنها تسعى إلى أن يكون فعلها مدركا من قبل محيطها، ومن قبل القارئ.

إن الهوية التخييلية السردية التأكيدية تقوم أيضا- وهى تتمحور على الماهية- على تحول مؤقت فى طبيعتها، وهذا التحول يمس المظهر بوصفه إحدى الخاصيات الدالة عليه، وهو يحدث على وجهين: إما بفعل كونه حادثا بفعل من الذات الشريرة موجها صوب قوى خيرة، أو حادثا بفعل من قوى معاقبة موجها إلى ذوات شريرة. ومن ثمة يكون الاستثناء واردا هنا بوصفه التباسا يطول الماهية (مثلا تحول البشرى إلى الحيوانى)، وجوهر هذا الالتباس التعارض بين الظاهر والباطن، وغالبا ما يكون ذا طبيعة كنائية؛ فالمجرد فى الهوية يتراجع أمام الملموسية التى تعلن عن نفسها من خلال الأمارة التى تجمع داخلها بين حد وأثر يدل على حد آخر غير ظاهر يشكل باطنا ملمحا إليه فى هيئة التباس غير مفهوم. وتصير الأمارة- كما هى ممثلة فى إحدى ليالى **ألف ليلة وليلة** التى ينطلق فيها الحكى من كلبتين تنهمر الدموع من عينيهما- فضاء مجازيا يجدل فيه بين الماهية والفعل؛ حيث تعطى الأولى فى هيئة نتاج والثانى فى هيئة علة. فما خلف الظاهر "الحيوانى" (مثلا فى إحدى ليالى **ألف ليلة وليلة**) الذى يشكل هوية محولة عن أصل ما يكمن الباطن الخفى "الإنسانى" الذى يشكل الهوية الحقيقية. وتشكل الدموع أمارة، ومكمن الكنائى الذى يسمح بالمرور من الظاهر الملتبس صوب الباطن الذى يعد محتوى الحكاية ذاتها؛ أى حكاية التحول بموجب العقاب، ومن ثمة حكاية هوية ناجمة عما تحت البشرى (الشر)، وتجميد هذه الهوية وسلبها فعاليتها بنقلها من سكن حيوى له ممكناته (الجسد البشرى) التى تسمح لها بالنجاعة إلى سكن حيوى آخر لا تتوافر له الممكنات نفسها، بل ضدها الذى لا يسمح على الإطلاق بممارسة الشر. هنا يمثل الاستثنائى بكل وضوح، لكنه فى المستوى التحت- بشرى، ويصير الظاهر من حيث هو تحول فى الهوية دالا عليه؛ أى التحول من الحقيقى نحو غير الحقيقى.

إن التعارض بين الظاهر والباطن الذى ألمحنا إليه فيما يخص الهوية التأكيدية يعاود إظهار فعاليته فى الهوية المجاوزة بالنسبة إلى الحكى الحديث، ولكن بطريقة مختلفة، فهى تنقله من الماهية إلى علاقة الإرادة باستعمال الموضوع أو العالم انطلاقا من التوتر بين التصور- الذى يعد المفكر فيه موطنه- والتحقق من حيث هو ما يسفر عنه الجهد. وهنا لا بد من التذكير بأن الهوية التخييلية السردية المجاوزة لا تؤسس ذاتها إلا فى حضن التنازع بين تطلع الذات وما يظهره العالم من حولها من ظاهر، فالهوية تتحدد بفعل انكشاف ما يظن أنه حقيقى بوصفه زائفا؛ ومعنى ذلك أن الذات لا تدرك هويتها- من حيث هى نقص- إلا بالمرور مما يمنحه الظاهر من عمق نحو باطن غير مدرك. وهذا المرور لا يتحقق إلا من خلال تجريب الذات نفسها فى علاقتها بموضوعها وفى علاقاتها بالآخرين. فالباطن فى الرواية مثلا لا يتعلق بالماهية، وإنما بالأفعال، أو بالأفكار ومدى سفورها عن نتائج لم تكن متوقعة على الإطلاق. كما هو الأمر مثلا بالنسبة إلى الحامل إسماعيل رجب فى رواية **شرق المتوسط** لعبد الرحمن منيف. إن ما يحدد هويته التخييلية السردية المجاوزة ماثل فى التجربة التى ينتهى إليها التطلع؛ إذ لا تكتشف الذات نفسها إلا فى التعارض بين التصور المؤسس قبل تجربة السجن والمتحقق من جراء خوضها. ومن ثمة فهويتها تتحدد من خلال ما كان يظهر على أنه ممكن (وقابل لأن يخاض) وما ينكشف بوصفه غير ممكن تحمله، وبين تخيل

صلابة القدرة فى علاقتها بتصور العالم (السلطة ومجابهتها) ومحدوديتها الماثلة فى الهشاشة، وعدم القدرة على الصمود حتى النهاية. هذا التعارض بين الظاهر تصورا والباطن بعدّه نتاجا، هو ما يجعل من هوية إسماعيل رجب بمثابة نتاج لفعل ينسحب على الذات فيحددها انطلاقا من ثنائية الحقيقى والزائف.

الهوامش :

(١) كما الحال بالنسبة إلى:
Mireille Rosello: Littérature et identité créole aux antilles, ed Karthala. Québec, 1992.

(٢) كما هو وارد فى كتاب بول ريكور **الذات عينها كآخر**.

(٣) يظهر أثر الزمن على نحو بارز- فى تحديد الهوية من حيث هى تفرد لا يتكرر- فى التاريخ؛ ذلك أن شخصية ما لا تكتسب هويتها التاريخية بوصفها مؤثرة وفاعلة إلا إذا تصادف فعلها وظروفا زمنية محددة.

(٤) أورسولا هيوز: "العمل والهوية والمكان فى القرن الواحد والعشرين"، ترجمة: جعفر أبو ناصر، مجلة **الثقافة العالمية**، (العدد ١٥٦-٢٠٠٩) ص ص ١١٣- ١١٤.

(٥) المقصود بالجسد- من حيث هو عبء وجود- أنه يضعنا أمام محدودية القدرة وتناهى الفعل استنادا إلى هذه القدرة، وأنه مصدر الألم الذى يضعنا مباشرة أمام القلق.

(٦) كل أشكال الفقدان (الضياع) تعد رموزا مكثفة للموت، وكل أشكال التملك (نداء الوجود) تعد رموزا للبقاء.

(٧) مفهوما الكينونة والتملك منظور إليهما من خلال ملفوظات الكينونة "être" وملفوظات التملك "avoir" كما عالجهما غريماس فى النحو السردى.

(٨) نقصد بعبر- الانتماء ما يعبر الأفراد داخل جماعة معينة أو مجتمع معين من تصنيف يجعلهم يدركون من هم، وما هم عليه قياسا إلى الغير.

(٩) ينبغى التمييز هنا بين المصدر "التأكيد" الذى نشتق منه الوصف "التأكيدية" ومفهوم التأكيد Confirmation عند م. بوبر M. Buber فنحن نقصد به تأكيد ما هو بداهة، أو وجود قبلى سابق على الوجود الذاتى، بينما يقصد به هو التأكد من وجودى من خلال وجود الآخر، ولا يصير وجود الأنا مؤكدا إلا بوجود "أنت". انظر جون ماكورى: **الوجودية**، ترجمة: إمام عبد الفتاح، (عالم المعرفة، ع ٥٨، ١٩٨٢)، ص ١٢٤.

(١٠) كل تحديد هوياتى هو تصنيف، إذ لا يخرج الأمر فيه عن إدراج مفرد ما ضمن جنس أو نوع محددين، أو ما يندرج تحتهما.

(١١) هنا نستخدم المكون الصيغى الحقلى بوصفه شرطا لنقل ملفوظ من حالته اللسانية العادية إلى حالته السردية. انظر: عبد الرحيم جيران: **علبة السرد** (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٣).

(١٢) نقصد باصطلاح "عبر- الحيوى" مستوى من مستويات الوجود كما فكرنا فيه فلسفيا. وحتى نفهم ذلك فلا بد من الحديث عن المستوى الأول من الوجود. وهو مستوى المبدأ الحيوى الذى يعد سر الحياة الأصلى، والذى يعد مصدر الوجود الأول الأصيل. فى هذا المستوى كانت الحياة تعبر عن نفسها من خلال ما قبل. لم تكن العناصر التى تشكل الحيوى فى العالم قد تمايزت بانفصالها عن بعضها البعض. وعبر- الحيوى يعد مستوى ثانيا تفرق فيه المبدأ الحيوى

إلى عناصر عبرت عن نفسها من خلال توزيع لها فى الكائن الحى. هذا التوزيع أفضى إلى تميز كل كائن بإمكانات نوعية محددة تخصه دون غيره. فى هذا الإطار الإنسان يتميز بإمكانات الفكر، والمشى على اثنتين، والذاكرة، والتطلع نحو المستقبل. لكن الإنسان يتطلع دوما- من حيث هو كائن مستقبلى- إلى المبدأ الأول، لذلك يحاول تجاوز نقص العالم الآيل إليه من تفرق الحيوى الأول باصطناع آلى للإمكانات التى لا يمتلكها، وتفرقت عن كائنات أخرى غيره (الطائرة- آلة الغوص- السيارة...إلخ). فى الحكاية الشعبية الكائنات الضعيفة تقوم بهذه المهمة، من حيوانات صغيرة إلى نباتات وغيرها. فهى تمكنه مما لا يعرف، أو مما لا يستطيع القيام به، فالاستثناء السردى هنا ماثل فى القدرة الخارقة الناجمة عن تجاوز حدود الإمكانات التى تفرقت فى الإنسان، وخصته بمجدوديه فى الفعل. ومن ثمة يعد تدخل كائنات أخرى فى تمكين الذات السردية من قدرات معينة بمثابة الحلم البشرى فى تملك جماع الإمكانات التى تشكل أصل المبدأ الحيوى.

(١٣) ينبغى التعامل مع مفهوم الأدب هنا بكل حذر، إننا نقصد به ما أنتج خلال الحقبة الحديثة ابتداء من القرن السادس عشر، وأرسيت معالمه على نحو قار ابتداء من بداية القرن التاسع عشر.

(١٤) هنا نشير إلى تصور غولدمان لمسألة البنية الدالة وربطها بحل مشكلة ما تعترض الذات، سواء أكانت جماعية أم فردية. كما أنها لا تعبر عن تشكلها من حيث هى ذات فى الرواية وفق بنية التماثل التى تعمل على دراسة تشكل الشخصية وفق تمرحل الاقتصاد الرأسمالى.

(١٥) انظر:

Gilles Deuleuze: Difference et repetiton, ed: paris, 1968, p. 8.